

O “eu” e o “outro” – estudo teórico contemporâneo acerca da alteridade como campo dinâmico do ser e fazer antropológicos.

“Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.”

¹Francisco Airton Bastos Silva Filho AVAL/ICS/PPGAS/UFAL

²Sílvia Martins AVAL/ICS/PPGAS/UFAL

Resumo:

O artigo trata do conceito de alteridade, a partir das perspectivas de teóricos clássicos e contemporâneos. A intenção é abordar a noção de alteridade enquanto campo dinâmico do ser e fazer antropológicos, dentro de uma prática de pesquisa. Esse encontro do antropólogo com aqueles que pesquisa esta relacionado com experiência pessoal e interação estabelecida com os indivíduos pesquisados durante a realização da pesquisa etnográfica (MALINOWSKI, 1978; MELLO, 1982; PEIRANO, 1995; OLIVEIRA, C. de, 2003; GOLDMAN, 2006; GEERTZ, 2008).

Trataremos sobre esse conceito, considerando como um efeito posterior ao encontro do “eu” (self) com o “outro”. Um experimento antropológico posterior à relação de bilateralidade que se apresenta como a dimensão comum entre observados e observadores, só possível após o estabelecimento do processo em que desencadeia a alteridade e, portanto o campo da antropologia social ou cultural.

A noção de alteridade é considerada como vivência dentro do encontro do “eu” (considerado enquanto self, o antropólogo enquanto pesquisador) com o “outro” (enquanto aqueles que são sujeitos de pesquisa do antropólogo). A condução da realização da pesquisa etnográfica é um experimento antropológico que se dá dentro de uma relação de bilateralidade que se apresenta como a dimensão comum entre observador e observados. Assim, implicitamente se estabelece na prática da pesquisa etnográfica um processo em que se desencadeia a alteridade dentro da prática de realização de pesquisa do campo da antropologia social ou cultural.

Inicialmente consideramos essa prática “zona” de alteridade, porém etimologicamente falando, “zona” estigmatizava uma noção de “conflitos”, em que aqui não nos deu a ideia de “alteridade”, embora saibamos que “conflitos” ou diferenças no saber e fazer antropológicos se traduz por “diversidade” em que nessa prática de materialização dinâmica do que chamaríamos de “dimensão alterizada”, não consideramos a exaltação dessa diversidade, mas a de descrevê-la analiticamente, refletindo hermeneuticamente. Além disso, “dimensão” deu um caráter mais holístico, como sendo o resultado dessa prática do ser e fazer antropológicos. Metodologicamente, o artigo seguirá uma sequência lógica de diálogo com o leitor, a partir dos teóricos clássicos e contemporâneos elencados no corpo do artigo.

Palavras chave – alteridade, dimensão, self, outro, diversidade.

1

¹ Mestrando em Antropologia Social, Especialista em Docência para o Ensino Superior, Bacharel em Turismo, Membro pesquisador do Laboratório de Antropologia Visual de Alagoas - AVAL.

² Ph.D. em Antropologia - University of Manitoba (2003). Atualmente é professora da Universidade Federal de Alagoas. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Visual, atuando principalmente nos seguintes temas: etnografia visual, etnologia indígena, antropologia do corpo e da medicina, xamanismo indígena e mais recentemente em neoxamanismo.

Abstract:

The article deals with the concept of otherness, from the perspectives of classical and contemporary theorists. The intention is to approach the notion of otherness as a dynamic field of being and anthropological doing, within a research practice. This meeting of the anthropologist with those who research is related to personal experience and interaction established with the individuals surveyed during the conduct of the ethnographic research (MALINOWSKI, 1978; MELLO, 1982; PEIRANO, 1995; OLIVEIRA, C. de, 2003; GOLDMAN, 2006).

We will deal with this concept, considering as a later effect to the encounter of the "self" with the "other." An anthropological experiment after the relation of bilaterality that presents itself as the common dimension between observers and observed, only possible after the establishment of the process in which it triggers alterity, and therefore the field of social or cultural anthropology.

The notion of otherness is seen as living within the meeting of the "self" (considered as self, the anthropologist as researcher) with the "other" (while those who are subjects of research of the anthropologist). The conduction of ethnographic research is an anthropological experiment that takes place within a bilateral relationship that presents itself as the common dimension between observer and observed. Thus, implicitly establishing in the practice of ethnographic research a process in which the alterity is triggered within the practice of conducting research in the field of social or cultural anthropology.

Initially we considered this practice a zone of alterity, but etymologically speaking, "zone" stigmatized a notion of conflicts, in which it did not give us the idea of "otherness" here, although we know that conflicts in anthropological knowledge and doing translate into "diversity." In which in this practice of dynamic materialization of what we would call "altered dimension," we do not consider the exaltation of this diversity, but to describe it analytically, reflecting hermeneutically. Moreover, "dimension" gave a more holistic character, as being the result of this practice of being and doing anthropological.

Methodologically, the article followed a logical sequence of dialogue with the reader, from the classical and contemporary theorists listed in the body of the article.

Key words - alterity, dimension, self, other, diversity.

Segundo Aurélio Buarque de Holanda (2016), alteridade é “al.te.ri.da.de – (francês alterité) – substantivo feminino – 1. Qualidade do que é outro ou do que é diferente. – 2. [Filosofia]. Caráter diferente, metafisicamente”. Essa definição de alteridade, ganha por sua vez uma amplitude, quando passa a ser considerada um método da disciplina a partir do século XX, com a publicação em 1922 de “os argonautas do pacífico”, seguida de “a vida sexual dos selvagens” em 1926 e “jardins de coral” em 1935 respectivamente como resultados da pesquisa etnográfica (de campo) realizada por Bronislaw Malinowski (1884-1942), que embora não tenha sido o primeiro antropólogo a se aventurar além mar, inaugura como método, (CASTRO, 2016) a “prática” utilizando a observação participante”.

Talvez o mais importante para sua fama posterior tenha sido a defesa apaixonada que Malinowski fez da pesquisa de campo com observação participante. A introdução de Argonautas, primeiro dos textos incluídos nesse capítulo, pode ser lida como manifesto a favor de uma antropologia “ao ar livre”, na qual o pesquisador passa a conviver com os nativos em suas aldeias por um longo período de tempo, aprende sua língua e vive situações existenciais que apenas seriam possíveis com essa inserção. A partir dessa experiência, ele estará bem habilitado a captar a totalidade da vida de uma determinada cultura, observada “do ponto de vista dos nativos” e acima de tudo sua “visão de mundo” (CASTRO, 2016, p. 93).

Ir ao encontro para conhecer, vivenciar para experienciar, observar sendo participe do encontro do “eu” com o “outro”.

Boas (1883) destaca:

"Sou agora um verdadeiro esquimó. Vivo como eles, caço com eles e faço parte dos homens de Anarnitung" (cf. Cole, p. 78). Sua permanência entre os esquimós também gerou observações como as seguintes, registradas em seu diário no dia 23 de dezembro de 1883: (BOAS, 1883, apud CASTRO, 2005, p. 9).

Essa quebra de paradigma no ser e fazer antropológico coloca o pesquisador (antropólogo) como um diferenciado em relação a outros pesquisadores conforme a ideia do antropólogo norte americano, Clifford Geertz,

Uma das vantagens da antropologia como empreitada acadêmica é que ninguém, nem mesmo os que a praticam, sabe exatamente o que ela é (...). Costuma-se perguntar aos antropólogos, e eles perguntam a si mesmo, em que sua atividade difere do que fazem o sociólogo, o historiador, o psicólogo ou o cientista político, e eles não têm nenhuma

resposta pronta, exceto que sem dúvida há uma diferença (...) o que fazemos e os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito, é (segundo essa visão) conversar com o homem do arrozal ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, no estilo “uma coisa leva a outra e tudo leva a tudo mais”, em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam. O caráter especial “do que os antropólogos fazem sua abordagem holista, humanista, sobretudo qualitativa e fortemente artesanal da pesquisa social, é o cerne da questão.” (GEERTZ, 2001 [2000]:86-90 apud GOLDMAN, 2003, p. 167).

Aqui estão os meandros de muitas discussões contemporâneas acerca do que venha ser a disciplina numa sociedade cada vez mais tecnológica, globalizada e líquida. Retomar essa discussão a partir de uma perspectiva holística, resgatando o ser e o fazer antropológico é aproximar-se do objetivo dessa etnografia que trata do conceito de alteridade.

Em contraposição a antropologia clássica, a antropologia romântica valoriza no homem o *particular* tal como se exprime na sensibilidade, nas emoções e na paixão; e é por meio dessa particularidade sensível, espiritualizada pelo “espírito do povo” (*Volksgeist*) que o homem romântico aspira ao universal, vem a ser, a integrar-se numa totalidade orgânica, integração que se cumpre, sobretudo pela arte (VAZ, 1991, p.113).

Esse resgate através da dialética proposta por *Henrique C. L. Vaz, SJ (1991)* e *Clifford Geertz (2001)*, nos coloca em condição privilegiada e ao mesmo tempo desinteressada, no sentido de não levantar algum estandarte de superioridade (não condiz com o antropólogo) em relação às disciplinas irmãs humanas e sociais. Apenas objeta um modo muito particular que foi absorvido pelo pensamento científico a partir do método empregado após o século XIX em que modelos, tradições, paradigmas, interpretações, suscitam desde então discussões como esta, mas certamente alimenta o campo dialético da antropologia cultural e hoje antropologia social.

Voltemos à noção que norteia essa escrita a de alteridade em que Goldman (2003, p. 167) diz que “os antropólogos são um tipo de cientista social para quem a socialidade não é apenas o objeto ou objetivo da investigação, mas o principal, se não o único, meio de pesquisa”. Dessa desconstrução de uma ideia racionalista clássica, em que o “eu” (self, constituído na cultura como pesquisador) considera a experiência

4

¹ Mestrando em Antropologia Social, Especialista em Docência para o Ensino Superior, Bacharel em Turismo, Membro pesquisador do Laboratório de Antropologia Visual de Alagoas - AVAL.

² Ph.D. em Antropologia - University of Manitoba (2003). Atualmente é professora da Universidade Federal de Alagoas. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Visual, atuando principalmente nos seguintes temas: etnografia visual, etnologia indígena, antropologia do corpo e da medicina, xamanismo indígena e mais recentemente em neoxamanismo.

peçoal, a disposição de ir ao encontro do “outro” (outras culturas também constituídas) e suas experiências humanas.

Goldman (2003, p. 167):

O cerne da questão é a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico. Nesse sentido, a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal. E é por isso, que penso que *alteridade* seja a noção ou a questão central da disciplina, o princípio que orienta e inflete, mas também limita, a nossa prática.

Sendo científica a antropologia, não se pode desconsiderar que embora a alteridade esteja na centralidade da relação bilateral como campo dinâmico do ser e fazer antropológico, os mecanismos metodológicos caracterizam o antropólogo como um pesquisador e como tal, instigante, que indaga muitas vezes e reconsidera a experiência através dessa mesma vivência pessoal na interação social e de alteridade.

Não obstante dessa “objetividade” desconstruída pelo ser a fazer antropológicos, a noção de alteridade, pode ainda ser aprofundada a partir do estudo de um termo muito usado na relação da disciplina do “eu” com o “outro” que é o “estranhamento”.

Mas, a meu ver, a proposta heideggeriana bem que pode ser aceita, porém nos termos de uma etnologia moderna, ou antropologia social, vista básica, ainda que não exclusivamente, como uma disciplina interpretativa; ela própria possuidora de instrumentos que lhe permitam poder alcançar um grau de compreensão de si, estranhando-se a si própria, de modo a realizar aquele “espanto” de que fala o filósofo e que tão bem caracteriza o SER da filosofia; e que, de certa maneira, está presente em toda boa etnologia em seu encontro com o *outro*. “O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior” — disse Heidegger naquela oportunidade. Soaria absurdo se substituíssemos, na frase, filosofia por antropologia? ou — em outras palavras —, não seria a boa etnografia função dessa mesma capacidade de espantar-se, menos talvez com o outro, mas certamente mais consigo mesmo, com esse “estranho” modo de conhecer que para nós se configura ser a antropologia? Conhecer o outro e conhecer-se não são, afinal de contas, para essa modalidade de antropologia, as faces de uma mesma moeda? O que é, afinal de contas, a antropologia?(OLIVEIRA, R.C. de, 1984, p. 192).

O professor Roberto Cardoso de Oliveira, a partir de uma perspectiva filosófica da antropologia, equipara antropologia e filosofia, dado as seguintes proporções atuais, elucidando que o “espanto” da filosofia, é por sua vez, ou pode ser entendido, como o “estranhamento” de toda boa etnografia. Esse estranhamento está presente no campo dinâmico do ser e fazer antropológico, onde atualmente para a disciplina conhecida como antropologia social, espantar-se menos com o outro e mais consigo mesmo é adentrar numa dimensão alterizada para alcançar a noção de alteridade. Reforçando a noção de estranhamento, Boas (1883) reforça:

Frequentemente me pergunto que vantagens nossa "boa sociedade" possui sobre aquela dos "selvagens" e descubro, quanto mais vejo de seus costumes, que não temos o direito de olhá-las de cima para baixo. Onde, em nosso povo, poder-se-ia encontrar hospitalidade tão verdadeira quanto aqui? ... Nós, "pessoas altamente educadas", somos muito piores, relativamente falando... Creio que, se esta viagem tem para mim (como ser pensante) uma influência valiosa, ela reside no fortalecimento do ponto de vista da relatividade de toda formação [Bildung], e que a maldade, bem como o valor de uma pessoa, residem na formação do coração [Herzensbildung], que eu encontro, ou não, tanto aqui quanto entre nós (BOAS, 1883, p. 9).

Estanhar-se consigo mesmo, a partir do desvelo inerente da própria disciplina causado pelo encontro com os “outros” através do nosso eu entranhando a si próprio.

OLIVEIRA, R.C.de (1984, p. 192):

Começamos pelo nosso espanto diante do outro, absolutamente mais fácil de ocorrer (e de se compreender) na prática da pesquisa etnológica; espanto que não é difícil de entender quando o objeto é o outro, particularmente outras sociedades, outras culturas, diferentes da nossa; ou mesmo quando, por uma espécie de atitude metodológica, nos transformamos no outro — para usarmos uma expressão merleau-pontyana — e nos voltamos para o estudo de nossa própria sociedade: de resto, um desideratum, que, crescentemente, a antropologia atual busca realizar.

Além da noção de estranhamento abordado, entendido como inerente à nossa disciplina e materializado no método etnográfico, esforços são necessários a níveis acadêmicos em teorizações nas salas de pós-graduações e praticas de pesquisas de campo, ao passo que também devem ser introduzidos mesmo como noção metodológica

na formação de graduados. Se voltar para análise de nossa cultura, através do olhar do outro, é reconhecer esses esforços crescentes citados pelo autor.

Sobre a expressão “merleau-pontyana” que Roberto Cardoso cita dentro da ideia de transforma-se no outro, Merleau-Ponty (1962, p. 362 apud Csordas, 2008, p.) considera [...] “o erro consiste em tratar o social como objeto”[...]. No que tange esses mesmos esforços em corrigir o olhar para o social (o outro) apenas como objeto, que a noção de alteridade se coloca mais evidente, considerando ainda que no campo dinâmico da pesquisa etnográfica, o ser e fazer antropológicos encontra o que vamos chamar de diversidade cultural, haja vista o que OLIVEIRA, R.C. de (1984, p.) vai chamar de “a fusão de horizontes implica que, na penetração do horizonte do outro, não abdicamos de nosso próprio horizonte. Assumimos nossos preconceitos.”

Trata aqui do momento em que o estranhamento se faz presente e tanto o “eu” como os “outros” observam e são observados, se constitui o fenômeno como já o colocamos, o de “dimensão alterizada” onde a alteridade acontece.

Escreve Ricoeur: Deste conceito insuperável de fusão de horizontes, a teoria do preconceito recebe sua característica mais própria: o preconceito é o horizonte do presente, é a finitude do próximo em sua abertura para o distante. Desta relação entre o eu e o outro, o conceito de preconceito recebe seu último toque dialético: é na medida em que eu me transporto no outro, que levo meu horizonte presente, com meus preconceitos. É somente nesta tensão entre o outro e eu mesmo, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor que o preconceito se torna operante, constitutivo da historicidade (1973:38).(OLIVEIRA, R.C.de, 1984, p. 199).

Esse conceito de preconceito, que nos pareceu tão filosófico, nada mais é do que o conceito do meu “eu” para com os “outros” a partir de uma subjetividade muito própria do senso comum. Em se tratando de antropologia, esse conceito é entendido como o conceito do antropólogo que não se esvazia totalmente de sua cultura, que vai a busca e encontra o outro e a partir desse encontro, passa a considerar sua própria cultura a partir da perspectiva do outro.

Dessa fusão de horizontes entre observador e observados, onde se instala no âmbito da pesquisa de campo uma relação bilateral, a “diversidade” surge como fenômeno da alteridade a ser tratado pelo ser e fazer antropológico.

7

¹ Mestrando em Antropologia Social, Especialista em Docência para o Ensino Superior, Bacharel em Turismo, Membro pesquisador do Laboratório de Antropologia Visual de Alagoas - AVAL.

² Ph.D. em Antropologia - University of Manitoba (2003). Atualmente é professora da Universidade Federal de Alagoas. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Visual, atuando principalmente nos seguintes temas: etnografia visual, etnologia indígena, antropologia do corpo e da medicina, xamanismo indígena e mais recentemente em neoxamanismo.

OLIVEIRA R.C.de (1984, p. 199):

A etnografia (...), é uma tentativa, não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa (: 154); e que, desse objetivo, não escapamos, nem mesmo nós, antropólogos: “Agora— diz ele — somos todos nativos (:151).

Aqui nos cabe uma questão, como considerar essa tentativa de não exaltar a diversidade, mas descreve-la analiticamente, através de uma reflexão interpretativa? Sobre esse expediente, Roberto Cardoso de Oliveira dirige uma análise acerca do ser e fazer nas ciências sociais, mais especificamente na antropologia, onde analisa o trabalho do antropólogo a partir do “olhar” do “ouvir” e do “escrever” onde que esses “atos cognitivos” assim chamados por Roberto Cardoso nos servirão para, na sequência da escrita aproximar mais ainda da noção de alteridade como campo dinâmico do ser e do fazer antropológicos.

Se são cognitivos (OLIVEIRA, 1998) estão epistemologicamente ligados como mecanismos na busca, indagação, investigação do conhecimento e por que não dizer, mecanismos de alteridade.

No que trate o “olhar” e aqui estamos nos referindo ao olhar antropólogo, Roberto Cardoso nos faz um alerta.

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo - ou no campo - esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualiza-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade. (OLIVEIRA, 1998, p. 19).

Aqui está implícita as já referidas “diversidade” e “fusão de horizontes”, como etnólogos, o pesquisador na academia, tende a partir da teoria, tendenciosamente ir domesticando esse olhar. Embora essa disciplina formadora, ainda esteja eivada de nossa maneira de ver a realidade, que assumido em campo pela noção de alteridade, o objeto anteriormente construído pela teoria acadêmica, passa a ter outras demandas,

outros objetivos. Reação natural do antropólogo em campo, desconstruir e encontrar a partir do objeto prévio, outras significações e demandas etnográficas.

Sobre isso, o “olhar”, *Parteiras, Buchudas e Aperreios*, de Soraya Fleischer, é um bom exemplo para o que estamos escrevendo.

Cheguei ao tema a partir de uma preocupação típica das ciências sociais da saúde – querendo entender a influência dos cursos de formação numa comunidade “local”. Mas logo percebi o perigo da minha análise ser cooptada pelo enfoque biomédico – um que se nortearia (pelo menos implicitamente) pela pergunta: como podemos corrigir a prática dessas “parteiras tradicionais”, tirando-as do “atraso” e assim garantido os benefícios da “medicina moderna”? Querendo aproveitar plenamente a abordagem antropológica, minha proposta foi outra – entender a visão nativa, integrando a prática de parteiras dentro da análise do modo de vida local. Optei, portanto, por centrar a discussão em uma etnografia pormenorizada da vida cotidiana das parteiras, sem, no entanto cair no erro de monografias antigas, isto é, sem me limitar a uma “história natural” do grupo como se fosse exótico e isolado. (FLEISCHER, 2011, p.17).

Enquanto antropóloga, a autora descontrói há tempo o seu objeto teórico ao se deparar com a demanda “local” e opta por não incorrer a equívocos etnográficos, se é que podemos chama-los de etnografias, uma vez que não se observa uma relação de alteridade entre o “eu” e o “outro”, que felizmente a vida cotidiana das parteiras de Melgaço, reverberou para elas (embora a figura impar de D. Dorca não tenha vivido para isso), para a academia e o pensar teórico, para a comunidade médica com seus exemplos de políticas públicas mais humanizadas a partir dos saberes e fazeres dessas mulheres e principalmente para a antropologia que consolida como a disciplina da alteridade.

Se for verdade a máxima de que os olhos são as janelas da alma, para o antropólogo, eles são a forma inicial que captar as primeiras impressões do campo e que processam a realidade demandada como organismo vivo, através do esquema conceitual da disciplina formadora de sua maneira de ver a realidade (fusão de horizontes) onde se somando o ouvir, resultando no escrever, obtém-se o que entendemos por alteridade.

Se no campo, desconstruímos e é bom que o façamos, para construirmos o que cognitivamente nos é percebido pelo olhar, o “ouvir” se coloca em posição equiparada como destaca Oliveira (1998, p. 21) “Portanto, se o olhar possui uma significação específica para um cientista social, o ouvir também goza dessa propriedade.”

Como partes complementares o “olhar” e o “ouvir” sistematizam-se em prol da investigação científica pelo exercício do fazer através do ser antropológico. E nunca é fácil essa empreitada epistemológica.

Oliveira (1998, p. 21):

Evidentemente tanto o ouvir como o olhar não podem ser tornados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambas complementam-se e servem para o pesquisador como duas muletas - que não nos percamos com essa metáfora tão negativa - que lhe permitem caminhar, ainda que tropeçadamente, na estrada do conhecimento. A metáfora, propositalmente utilizada, permite lembrar que a caminhada da pesquisa é sempre difícil, sujeita a muitas quedas.

Podemos lembrar nessa sistematização do “olhar” com o “ouvir” o que bem diz Geertz (2001) sobre “ouvir o homem no arrozal ou a mulher do bazar”. Podemos ainda considerar que o “ouvir” esteja também diretamente ligado a uma das autoridades etnográficas teorizadas por Clifford. J (2008), estamos falando da “polifônica” em que no trabalho etnográfico a voz “privilegiada” do etnógrafo quase ou desaparece, deixando as vozes dos “outros” evidenciarem-se. Sobre isso temos, se os outros falam, é porque alguém os escuta.

O “ouvir”, portanto é a extensão do “olhar” que o antropólogo lança a mão, daquilo que não tenha o “olhar” transpassado sua alma de investigador.

Já entendemos que o “escrever” é uma consequência, que advém do “olhar” e do “ouvir”. Que são “atos cognitivos” e, portanto, dispositivos para alteridade como campo dinâmico no ser e fazer antropológicos. Como nada nunca é fácil, tão difícil seja a empreitada de perceber com olhar e aprofundar com o ouvir é talvez mais árdua a do “escrever”, pois é no escrever, digo, é no descrever o “outro” ou a cultura que nos deparamos com o ser antropólogo que ultrapassou a “dimensão alterizada”, o desnudar do conhecimento que até então era eivado de repostas, agora se torna mais maduro, pois passa a ter um caráter mais instigante e buscador não de uma verdade, mais um buscador do entender o “outro” ou a cultura através de uma experiência pessoal passando a ressignificar ele (o antropólogo) a sua cultura.

É nessa tríade cognitiva que nos é tão cara enquanto pesquisadores das áreas sociais e que como antropólogos, diga-se reiteradamente, das áreas humanas e sociais,

que o “olhar”, o “ouvir” e o “escrever” sejam métodos aplicados com mais sensibilidade, de forma mais holística e humanista, a partir da noção de alteridade.

Essa sensibilidade que já nos é tão familiar e familiarizada enquanto elemento metodológico, no campo científico do ser e fazer antropológicos, só é traduzida a partir dessa noção de alteridade em que se estamos falando de método, estamos considerando distinções, contudo no campo da alteridade.

Se é possível, e até necessário, distinguir aquele que observa daquele que é observado, parece-me, em compensação, impensável dissociá-los. Nunca somos testemunhas objetivas observando objetos, e sim sujeitos observando outros sujeitos. Ou seja, nunca observamos os comportamentos de um grupo tais como se dariam se não estivéssemos ou se os sujeitos da observação fossem outros. Além disso, se o etnógrafo perturba determinada situação, e até cria uma situação nova, devido a sua presença, é por sua vez eminentemente perturbado por essa situação. Aquilo que o pesquisador vive, em sua relação com seus interlocutores (o que reprime ou sublima, o que detesta ou gosta), é parte integrante de sua pesquisa. Assim uma verdadeira antropologia científica deve sempre colocar o problema das motivações extra científicas do observador e da natureza da interação em jogo. Pois a antropologia é também a ciência dos observadores capazes de observarem a si próprios, e visando a que uma situação de interação (sempre particular) se torne o mais consciente possível, isso é realmente o mínimo que se possa exigir do antropólogo (LAPLANTINE, 2003, p. 141).

A essa herança de sensibilidade, que apta o antropólogo, enquanto observador vitalício, nessa capacidade inerente à sua prática de “observar”, “ouvir” e “escrever” que se traduz em “estar lá, escrever aqui” (GEERTZ, 1989) que tal condição alcançada se dá, pela alteridade.

Laplantine (2003, p. 151):

Lévi-Strauss compara frequentemente a antropologia à astronomia. Qualifica a primeira de “astronomia das ciências sociais”, e diz do olhar antropológico que é um “olhar de astrônomo”.

É a proximidade desse olhar sobre sociedades longínquas que permite notadamente que o pesquisador, de volta a sua própria sociedade, possa olhá-la a distancia E é o caráter microscópico de sua abordagem que fundamenta paradoxalmente a natureza telescópica de sua abordagem. Existe, é claro, uma contradição aparente nesse olhar próximo do longínquo que age como um olhar longínquo do próximo; mas essa contradição, todo etnólogo a encontrou pelo menos uma vez na vida.

Em suma, parece-nos que essa tensão entre pesquisadores, mas, sobretudo, em um mesmo pesquisador, entre a situação de outsider e a de insider – que é a própria definição da “observação participante”, essa vontade de “poder pensar e sentir alternadamente como um selvagem e como um europeu” (E. Evans-Pritchard, 1969) – é constitutiva de nossa profissão.

Não nos furtando de observar em tão brilhante citação, o sentido etnocêntrico (há muito, distante do ser e fazer na antropologia social) análogo da época entre os termos “selvagem” e “europeu” onde felizmente já vencido pela própria noção de alteridade, objeto dessa etnografia, onde se fizermos um upgrade nos termos usados pela escrita de E.Evans-Pritchard, por o “eu” e o “outro”, legitimamos essa capacidade de aproximar-se verdadeiramente que é tão característico da alteridade como campo dinâmico do ser e fazer antropológicos.

Luiz Roberto de Oliveira (1993) em seu artigo “A vocação crítica da antropologia” nos lembra o que diferencia o antropólogo de outros pesquisadores, sendo essa não mais chamada aqui de “capacidade” mas de “sensibilidade” em que mesmo incorrendo em antecipar o objeto ainda no espaço acadêmico, o desconstrói em prol de uma legítima antropologia resgatada, tendo como essência a alteridade. Sendo clara a instrumentação metodológica do ainda construir o objeto aqui, estar lá e novamente escrever aqui, que só a prática em campo considerando o “outro” a partir do self que experimenta e vivencia da alteridade.

Esse caráter microscópico de sua abordagem que fundamenta paradoxalmente a natureza telescópica de sua abordagem que torna segundo Peirano (1995, p. 16) “a antropologia talvez seja, entre as ciências sociais, paradoxalmente, a mais artesanal e a mais ambiciosa” por considerar o desvelo de contextos diferentes e particulares os conceitos preestabelecidos, onde procura dissecar e examinar para que seja considerada uma análise segundo a autora.

Essa “ambição” deva-se aqui ser entendida como uma característica peculiar do ser e fazer antropológico que no processo de construção do “outro” considerando a inserção na sua cultura pelo “eu”, considera os pormenores do homem e aqui “homem” etimologicamente escrito como humanidade, na sua condição holística de ser.

No tocante a ser a mais “artesanal” nos reservaremos aqui apenas a escrever que nos basta lembrar “a conversa com o homem do arrozal, com a mulher da quitanda” de

Geertz, o de ser “quase um esquimó” de Boas, o “estar ao ar livre com eles e entre eles” de Malinowski, entre tantas outras etnografias.

A noção de alteridade iniciada e tratada por toda essa etnografia aqui escrita, estar longe de se exaurir, por seu caráter dinâmico, holístico e antropológico propriamente dito. Aqui tão somente pretendeu-se reacender o ser e fazer da antropologia, a partir da noção de alteridade, esperando ter resgatado o que nos deva ser mais caro no ser antropólogo e no fazer antropologia, tudo aquilo que transcenda e eleve o “eu” e o “outro” a uma relação conceituada por poucos assim como Mauss (2003) descreve:

[...] o que eles (as pessoas morais presentes ao contrato) trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e permanente (MAUSS, 2003, p. 191)

Tal transcendência é possível tal somente porque a antropologia “é uma das disciplinas mais especializadas e ao mesmo tempo uma das mais gerais. É especializada enquanto trata apenas de assuntos relacionados com o homem e sua experiência; geral, no que concerne à variedade incrível de aspectos da realidade humana” [...]. (MELLO, 1982, p. 35). Parafrazeando RCO (1984), poderíamos dizer, que ao invés de uma disciplina “especializada”, não seria esta, uma disciplina alterizada?

De estar numa dimensão que aqui foi chamada de “dimensão alterizada” que é possível o vislumbre epistemológico aos olhos antropológicos de TYLOR (1832), que há três séculos já escrevia o que se auto alimenta mesmo na contemporaneidade dos tempos. "Existe uma espécie de fronteira aquém da qual é preciso estar para simpatizar com o mito, e além da qual é preciso estar para estudá-lo. Temos a sorte de viver perto dessa faixa fronteira e de poder passar e repassá-la à-vontade".

Deixamos aqui a dimensão aberta para os que assim desejem vê-la, escrevendo que também às vezes a inspiração em forma de alteridade nos visita.

ACRÓSTICO DO ANTROPOLOGO SOCIAL

Ante toda diversidade, caminha junto à alteridade,

Não obstante a toda objetividade, é único a encorajar o encontro com o diferente,

Teoriza concretamente e subjetiva o determinismo,
Reconstrói o desconstruído,
O que muitos não conseguiram enxergar ou ao menos considerar...
Prima por uma simultaneidade de paradigmas,
Onde escolas e tradições em sua órbita habitam,
Logrando uma especificidade desinteressada dentre suas irmãs humanas e sociais,
Olhando holisticamente os horizontes,
Galgando a vivencia do “eu” na experiência do “outro”
O mais etnograficamente possível que o teu ofício possa te outorgar...

Sensível no ser e fazer etnológico,
Ontologicamente falando,
Crer na essência humana,
Imaterialmente e materialmente experienciando,
Avançando no além-mar do
Limiar do vasto cosmos epistemológico do conhecimento.

SILVA FILHO, F.A.B.

Referências:

BOAS, F. **Antropologia Cultural**. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 109p.

CATTANI, A. D.; MARTINS, P.H. DOSSIE – Sociologia da Dádiva. **Dossiê sociologia**, mai/ago, n.36, p. 14-21, 2014.

CSORDAS, T. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

FLEISCHER, S. **Parteiras, Buchudas e Aperreios: uma etnografia do cuidado obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011. 352p.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1ed.2008. 323p.

GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria antropológica. **Etnografia**, v.10, n.1, p161-173, 2006.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. Tradução: Maria Agnes Clarivel, prefácio: Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LARAIA, R. de B. **Cultura – um conceito antropológico**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Tradução: Paulo Neves. 3ª reimpressão. São Paulo: Cosacnaif, 2003, 536p.

MELLO, L. G. de. **Antropologia Cultural – iniciação, teoria e temas**. Petrópolis: Vozes, 1986, 528p.

OLIVEIRA, R.C. de. **O Trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2000. 220p.

OLIVEIRA, R.C. de. **Caminhos da identidade – ensaios sobre a etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: UNESP, 2006. 258p.

OLIVEIRA, L.R.C. de. A vocação crítica da antropologia. **Anuário antropológico**, 1993.

PEIRANO, M. A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil. **Série Antropológica**, n.255.

PEIRANO, M. **Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas**. Brasília – DF: UNB, 1992. 258p.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Dumará, 1995. 162p.

SJ VAZ, H.C. de L. **Antropologia Filosófica**. São Paulo: Loyola, 4ªed.1998.

¹ Mestrando em Antropologia Social, Especialista em Docência para o Ensino Superior, Bacharel em Turismo, Membro pesquisador do Laboratório de Antropologia Visual de Alagoas - AVAL.

² Ph.D. em Antropologia - University of Manitoba (2003). Atualmente é professora da Universidade Federal de Alagoas. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Visual, atuando principalmente nos seguintes temas: etnografia visual, etnologia indígena, antropologia do corpo e da medicina, xamanismo indígena e mais recentemente em neoxamanismo.